

علماء تونس والدعوة الوهابية

بقلم : عبد الرزاق الحمامي

قد نتساءل عن سبب الاهتمام من جديد بالدعوة الوهابية (1) في الوقت الذي تضخم فيه عدد دارسيها (2) وأختلفت مواقفهم بخصوصها ، وتشعبت . ومن البدء نلمح الى أن العناية في هذه الدراسة لن تكون بالدعوة ولا بمؤسستها وإنما هدفنا ما كتب في تونس ردًا عليها ، فكما أستقطبت أطروحة محمد بن عبد الوهاب (1703 - 1792) أنصارا ومؤيدين منذ حياته وإلى اليوم ، ففي الطرف المقابل برزت مواقف مضادة أنتشرت جغرافيا بالقدر الذي اتسع فيه صداها الإيجابي . وليس من الغريب في شيء أن يتوزع أهل نفس البلد أحيانا إلى أنصار ومناوئين لهذه الدعوة .

لكن الأمر لم ينته عند مجرد الانطباعية الآنية وإنما تجاوزه إلى خطاب منظم مدون في مؤلفات ورسائل التبس فيها الديني بالسياسي ، وتداخل فيها الاجتماعي بالمعرفي . فقد كان لهذه الدعوة انتشار منذ حياة صاحبها أمتد حسب « برنار لويس » إلى الهند عن طريق الحجيج الذين نقلوا أطروحتها أيضا

(1) مصطلح « الوهابية » أطلقه عليها أعداء الدعوة منذ حياة مؤسسها ، أما هم فيسمون أنفسهم « بالموحدين » وطريقتهم هي « الطريقة المحمدية » وقد فرض الاستعمال مصطلح الوهابية .

(2) إضافة الى ما ذُيل به « مارقوليوث » مقالته عنهم بدائرة المعارف الاسلامية في طبعها القديمة III : 1148 ظهرت عدة مؤلفات تذكر بعضها : أمين سعيد : سيرة الإمام محمد بن عبد الوهاب بيروت 1384 هـ - محمد رشيد رضا : الوهابيون والحجاز مصر : د. ت - أحمد عبد الغفور عطار : محمد بن عبد الوهاب القاهرة 1965 الخ ...

إلى الشرق الأوسط (3) . وفي المغرب الأقصى تأثر بها السلطان محمد بن عبد الله (1757 - 1790) فأصبحت أساسا لايديولوجيا الإصلاح في مغرب النصف الثاني من القرن XVIII والنصف الأول من القرن XIX (4) .

لكنها رغم هذا الامتداد فهي لم تسلم من الرّفص والرّدود العنيفة وقد أثبت « أهلوردت » في فهرس مخطوطات مكتبة برلين (5) أدلة على ذلك .

أما بشأن أثرها في تونس فإنّ ما سجّله أحمد بن أبي الضياف (3/1802 - 1874) ضمن أحداث سنة 1814 يتوفّر على المادّة الأساسيّة لرصد موقف النّخبة التّونسية من هذه الدّعوة . ولعلّ كلّ ناظر في هذه المسألة - ومن أيّة زاوية شاء - يظنّ لدينا لهذا الشّيخ المؤرخ .

لقد عرّج كلّ من البشير التليلي (6) ورشاد الامام (7) ومحمد العزيز بن عاشور (8) ، وأخيرا محمد بن رشيد البارود الماجد (9) على موقف التّونسيين هذا من وجهة نظر تاريخيّة متفاوتة العمق والتّحليل ونروم من ناحيتنا النّظر إليها من زاوية أخرى - دون الاستغناء عن التاريخ - فتسجيل الموقف في حدّ ذاته لا يخلو من أهميّة ، لكنّ البحث في أسبابه وعلمه وطبيعته ونمط الخطاب

(3) E.I الطبعة الجديدة : III : 39 مقال : حجّ ، برنار لويس .

(4) تطوّر الانتلجانسيا المغربية : الأصالة والتحديث في المغرب ، محمد عابد الجابري ، ضمن كتاب : الانتلجانسيا في المغرب العربي ص 10 - ط 1 دار الحداثة بيروت 1984 .

(5) « المشكاة المضيئة ردّا على الوهاية » : علي بن عبد الله البغدادى بن السّويدي (1170 هـ/ 1756 م) فهرس أهلوردت II : 476 ، 477 رقم 2156 ، كذلك المخطوط رقم 2157 و 2158 . ومن المطبوع نذكر : كتاب الصّواعق الإلاهية في الردّ على الوهاية : سليمان بن عبد الوهاب . ط مصر د.ت .

(6) B. Tlili : Les rapports culturels et idéologiques entre l'orient et l'occident en Tunisie au XIX^{ème} siècle (1830 — 1880), Chp V : 211 — 220, Ed : Tunis 1974 .

(7) رشاد الإمام : سياسة حمودة باشا في تونس (1782 - 1814) ، منشورات الجامعة التونسية . 1980 .

(8) Mohamed Laziz Ben Achour : Les Ulamas à Tunis aux XVIII et XIX siècles. Thèse de Doctorat 3ème cycle (Histoire), Manuscrit, B. Nationale n° 26946.

(9) محمد بن رشيد البارود الماجد : الشّيخ الامام محمد بن عبد الوهاب ومنهجه الاصلاحى ، أطروحة دكتورا حلقة ثالثة (83 - 1984) مرقونة بمكتبة كلية الشريعة وأصول الدين تونس .

الذي كان سائدا ومحيطا بهذا الموقف - أو المواقف - وعلاقته بالسياسة من ناحية وبالمؤسسة الدينية التعليمية والرسمية من ناحية أخرى ، بل بالمجتمع عموما هو ما نسعى الى الكشف عنه وبالقدر الذي توفره لنا المادة الأولية . ذلك أنّ ردود علماء تونس على رسالة محمد بن عبد الوهاب تساهم في بلورة صورة المثقف التونسي خريج جامع الزيتونة وتبرز منزلته في مجتمعه ودوره في التعبير عن تصوّر معين للدين في لحظة تاريخية محدّدة كان المجتمع فيها متواضعا على غط من التقاليد والممارسات والأعراف ذات التأثير العميق في النخبة الفكرية ، فضلا عن أنّ هذه الثقافة بين الوهابية في الحجاز وعلماء الدين - المسؤولين رسميا عن الشريعة - في تونس تنخرط في نسق تقليدي وجوهري في الحضارة الاسلامية : الجدل الكلامي وأدبيات الفرق الاسلامية ، فالفعل وردّ الفعل ليسا في هذا الاطار بين منظومتين فكريتين متقابلتين سنة شيعة مثلا وإنما التّقابل كان ضمن حقل مذهبي واحد أي داخل المدرسة السّنية ، فإلى أيّ حدّ كان هذا النمط من الجدل مناسباً لظرفه الزماني بل للحظته التاريخية عموما سواء بالنظر الى بنية الفكر العربي الاسلامي على حدة أو في علاقتها بالفكر الغربي وقد بلغ عصر الأنوار في فترة ظهور الدّعوة الوهابية ؟

الرسالة « الوهابية » الى تونس :

يتمثّل موقف علماء تونس الرسمي من الوهابية في تعاليق متفرقة لابن أبي الضياف جعلها تقدّما لرسالة الشيخ عمر المحجوب (1807) (10) ولكتاب الشيخ إسماعيل التّميمي (1832) (11) وهما أبرز من تولّى الردّ على

(10) عمر المحجوب : إنحاف VII : 52 - 53 والرسالة : إنحاف III : 64 - 75 .

(11) إسماعيل التّميمي : إنحاف VIII : 11 - 14 وكتابه « المنح الالهية في طمس الضلالة الوهابية ط : المطبعة التونسية تونس 1328 هـ / 1910 م .

رسالة (12) وردت إلى تونس في عهد حمودة باي (1814) (13) يعرف محمد بن عبد الوهاب فيها بدعوته ، هذا إلى جانب ما ظفرنا به في « مسامرات الظريف » (14) من إشارات عابرة إلى موقف الشيخ إبراهيم الرياحي (1850) ، فأبن أبي الضياف يذكر ضمن أخبار حمودة باشا (1759 - 1814) وفي سياق وقائع سنة 1814 ورود « البشير من الدولة العلية العثمانية بأخذ الحرمين الشريفين من يد الوهابي وأعلنت مدافع الحاضرة سرورا بذلك » (15) ويجد الاطار مناسباً للامام بخبر « هذا الوهابي » فيعرف به - ولنا التفاتة إلى مضمون هذا التعريف وعناصره وأسبابه فهي تشي بموقف ابن أبي الضياف - ويستعرض نص رسالته الواردة الى القطر التونسي ، محيطاً ذلك بإبداء رأيه فتلك من علامات الكتابة التاريخية عند هذا المؤرخ كما بين أحمد عبد السلام (16) .

تأسس محاور الرسالة الأساسية ، بعد الديباجة القرآنية الدعائية المنسوجة على شكل خطبة دينية على عنصر التوحيد ، فالدين تام وكامل وكل ما عداه بدع ، مع مقارنة الماضي بالحاضر ، فبعد الالتفاف حول القرآن

(12) نص الرسالة ضمن الإتحاف : III : 60 - 63 وتشير القرائن العديدة الى أنها من تحرير ابن عبد الوهاب لكنها أرسلت الى تونس في عهد سعود بن عبد العزيز بن سعود وحكم من 1218 الى 1229 هـ/ 1803 الى 1814 م « وفي عهده وللمرة الأولى ، صارت للدولة سياسة خارجية فأنشأ علاقات مع الانكليز في الهند وكتبهم (...) كما أنشأ علاقات مع نابوليون الفرنسي بمصر ، انظر : تاريخ الدولة السعودية : أمين سعيد I : 76 ط دار الهلال الرياض د.ت فلعل الرسالة وردت ضمن هذا الانفتاح على خارج الجزيرة .

(13) حمودة باشا (1759 - 1814) إتحاف : III : 11 - 88 .

(14) « ... ولما شاعت فتنة الوهابي ووردت رسالته الى الحاضرة كتب هو رسالة في الرد عليه حيث يقول بمنع زيارة الأولياء وهدم المشاهد والزوايا وتحريم ذباحها الى غير ذلك مما فتنت به العباد ولحسن هذه الرسالة في الرد عليها قرطها شيخ الاسلام البيهقي الثالث ... ، مسامرات الظريف : محمد بن عثمان السنوسي ص 203 ط تونس 1891 م ، ولم نقف من جهتنا على نص هذه الرسالة في المراجع المعنية بالشيخ إبراهيم الرياحي وأفكاره .

(15) إتحاف : III : 60 .

Ahmed Abdesslem : Les Historiens Tunisiens des XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles (16) (Essai d'histoire culturelle) Ed Tunis 1973.

والسنة والتزام صراط مستقيم مال الناس الى اتباع السبل وعمت « البلوى من حوادث الأمور التي أعظمها الاشرار بالله والتوجه إلى الموت وسؤالهم النصر على العدى (...) » والتقرب إليهم بالندور وذبح القربات والاستعانة بهم في كشف الشدائد وجلب الفوائد الى غير ذلك من أنواع العبادة التي لا تصلح إلا لله تعالى ... » (17) ، ويدعوه هذا الوضع إلى قياس تصرفات معاصريه على تصرفات مشركي الجاهلية في عبادتهم الأوثان والآلهة دون الله وجعلهم وسائط بينهم وبين الله طلبا للشفاعة . ويعتمد ابن عبد الوهاب في كل ما يطرحه على الاستشهاد بالقرآن والحديث لتدعيم رأيه دون إغفال حجة الاجماع . وفي خاتمة رسالته يلخص الخلاف بينه وبين مناوييه : « فهذا هو الذي أوجب الاختلاف بيننا وبين الناس حتى آل الأمر الى أن كفرونا وقاتلونا وأستحلوا دماءنا وأموالنا ، حتى نصرنا الله عليهم وظفروا بهم وهو الذي ندعو الناس إليه ونقاتلهم عليه ، بعدما نقيم الحجة من كتاب الله وسنة رسوله وإجماع السلف الصالح من الأئمة » (18) . أما وسائل نشر الدعوة فهي الحجة والبيان ومن لم يجيبها « دعواناه بالسيف والسنان » فهو وجماعته يمثلون الطائفة المنصورة « لا يضرهم من خذ لهم ولا من خالفهم » .

إن هذه الرسالة يمكن اعتبارها موجزا لكتابه : « التوحيد الذي هو حق الله على العبيد » (19) فقد أوضح فيه مفهومه للتوحيد والشرك وما يتعلق بهما أن ما كان يتعاطاه البعض من معاصريه لا يتفق مع العقيدة الاسلامية الصحيحة .

فما هي إذن مواقف من وردت عليهم الرسالة وكيف تقبلها الباي وما هي ردود علماء تونس عليها ؟

(17) إتحاف III : 61 .

(18) نفس المرجع ، ص 63 .

(19) كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد ، يشتمل على 24 مسألة ينظر فيها على ضوء القرآن والحديث ويقارنها بالواقع ط . 4 مصر 1366 هـ .

يفيد صاحب الاتحاف أنّ الرسالة كان لها صدى وشاعت في القطر التونسي ممّا اضطرّ حمودة باشا إلى أن يبعث بها إلى علماء عصره ويطلب منهم « أن يوضحوا للناس الحقّ » فرغم ميل هذا البايع إلى الاجتهاد في الأمور الدينية مع احترام أحكام الشريعة كلّما تعلّق الأمر بالمصلحة العامة فإنّ الأمور الشرعية الصّرف مثل الحكم على مدى شرعية هذه الدّعوة قد أحالها على العلماء (20) فكتب فكتب عليها إسماعيل التّميمي « كتابا مطوّلا سمّاه « المنح الالهية في طمس الضلالة الوهابية » (21) ، وأجاب عنها عمر المحجوب برسالة . ويذكر صاحب مسامرات الطّريف كما تقدّم أنّ للشيخ الرّياحي رسالة في الرد على ابن عبد الوهاب « ولحسن هذه الرسالة في الردّ عليه قرّضها شيخ الاسلام البيرمي الثالث . . . » (22) ، ولم نقف على نصّها في سائر المصادر المترجمة أو المدوّنة لأعمال هذا الرّجل (23) .

الشيخ عمر المحجوب والوهابية :

عند ترجمة ابن أبي الضياف للشيخ المحجوب ذكر أنّه كان إماما ثالثا بجامع الزيتونة ثمّ تقدّم لخطّة القضاء « ومع ذلك يكتب للبايع ما يحتاجه في مهمّات الانشاء وخطاب الملوك ، إذ لم يكن يومئذ كاتب بارع سواه » (24) . فتكون رسالته في الردّ على « الوهابي » ممثلة للموقف الرّسمي للدولة الحسينية بتونس خاصّة وأنّ الأمر بالردّ كان صادرا عن البايع .

(20) رشاد الامام : سياسة حمودة باشا ، ص 320 .

(21) ط ، تونس 1910 .

(22) أنظر الملاحظة (14) أعلاه .

(23) نخصّ بالذكر : « تعظيم النّواحي بترجمة الشيخ سيدي إبراهيم الرّياحي » عمر الرّياحي ط ، تونس 1320 هـ .

(24) إنحاف VII : 52 .

تُفتتح الرسالة بأربع آيات قرآنية (25) محملة بدلالات خاصّة أنتقاها دون غيرها لما توفّره له من المعاني فهي تدعو الى فضّ الخلاف بين المسلمين بالحقّ من ناحية وإلى النجاة من القوم الكافرين على أن لا يكون المسلمون فتنة للظالمين من ناحية أخرى ، إلى جانب شجذ عزائم المهتدين فلن يضرّهم من ضلّ فضلا عن اجتناب مقاتلة الكافرين في الأشهر الحرم مع الدّعوة إلى التسامح والتعاون على البرّ والتّقوى . فالملدلول العامّ لهذه الآيات مجتمعة يوحي بغرض صاحب الرسالة : المحافظة على الإيمان والبحث للخلاف مع الوهابية عن مخرج سلمي يقي الفتنة ويجنب القتال .

« أمّا بعد هذه الفاتحة التي طلعت في سماء المفاتحة » فإنّ كاتب الباي يأخذ في الردّ الصّريح فيختار لذلك السّجع ويتأنّق في أنتقاء العبارة ، فيلخص معاني رسالة ابن عبد الوهاب ويمزج ذلك بجملّة من الأحكام على الرّجل وأفكاره بأسلوب ساخر ، لاذع فالحدّ الأدنى من التّهم أنّه « زاعم » و « هوألدّ الخصام » . ثمّ يستغلّ ظاهر رأي ابن عبد الوهاب ونبيه « عن الفرقة والابتداع » ويتصدّى له بآية تخالف هذا الهدف بالمرّة فإذا به من « المنافقين » . وعند الفراغ من تلخيص المعاني يصدر بشأنه أحكاما شديدة فيتوجّه إليه بالقول « ولعمر الله إنك قد ضللت وأظلمت وركبت مراكب الطغيان بما أستحللت وشنّعت وهولت ، وعلى تكفير السلف والخلف عولت وها نحن نحاكمك إلى كتاب الله المحكم وإلى السنن الثابتة عن النبي ﷺ » (26) . وضمن هذه الأحكام يلوح جوهر الخلاف - ونرجى الخوض فيه بالتفصيل إلى حين - إنّها قضية الاحتكام إلى نفس المرجعية : القرآن والسنة ، واختلاف التأويل وتعدّد وجهات النظر في النصّ الواحد بحكم اختلاف الملابسات واللحظة التاريخية .

بني الشيخ المحجوب ردّه على الجمع بين نقد بل انتقاد ما جاء به ابن عبد الوهاب وطرح بديل له مع تسليط نزعة تعليميّة واضحة جعلته مؤهّلا

(25) الآية 89 سورة الأعراف - الآية 85 و 86 سورة يونس - الآية 105 سورة المائدة - الآية 2 سورة المائدة .

للتّصدي لكامل التّيار الذي مثّله ابن عبد الوهاب وأتباعه ، فاستغلّ مستويات الخطاب من استفهام وأستفهام إنكاري خاصّة وعرض الحجة ونقيضها على شاكلة المتكلمين مرورا إلى الجدال والمحااجة والتّهمك والتّهجّم والتّبكيك فالإحراج والإفحام . فتحول نصّه أو قارب مناظرة فقهية سجالية يستند فيها إلى سجلّات معرفية متنوّعة : اللّغة ، الفقه ، التّاريخ . . . ليخرج مظفّرا إذ تقلّب بأبن عبد الوهاب من التّبديع إلى التّفسيق فإلى التّفكير ؛ هذا وظاهر ردّه خاضع لتسلسل منطقي محكم من حيث تناول القضايا ، فقد خصّ كلّ موضوع بالنّظر على هيئة النّوازل الفقهية .

لا يخفي أن حدّة لهجة هذا الشيخ تعبّر إلى حدّ ما عن الموقف الرّسمي الذي يتوقّى الفتنة ما استطاع ويرى في كلّ تمرد أو انحراف عن الخطّ السويّ سببا من أسباب الانخرام والفوضى أما من جانب الشيخ فهو - ومن في طبقته - حليف تقليدي للسلطة ، يتوسّل بالاسلام وأحكامه لمظاهرة السّائس ولا شكّ في أنّ هذا الضّرب من المعاضدة يبلغ أقصى مستواه عندما يكون الدّين محلّ تهديد . فالشيخ محكوم ببنية عقائدية خاصّة وبعقل فقهيّ يدفعه دفعا إلى المواجهة فيكتفي من المسلم - للمحافظة على الاسلام - أن يكون « معتصما بالشّهادتين » وما عدا ذلك فحسابه مع الله ، كما لا يتورّع عن رمي ابن عبد الوهاب بتهمة الالحاد ، كيف لا وهو المتمرد على الخطّ السائد ؟ « وكيف قذفت أنفسكم في مهواة الالحاد ووقعتم في شقّ العصا والسّعي في الأرض بالفساد ؟ » .

غير أنّ مثل هذه الرّدود المتشنّجة ، المفتقرة إلى الموضوعية ومحاولة فهم طبيعة الحركة وأهدافها للحوار معها على مستوى من الهدوء ، أفقدت بعض أحكام الشيخ المحجوب وزنها ، من ذلك أنه ذهب إلى أنّ صاحب الرّسالة « تأوّل » على قومه لما كفرهم بزيارة الأولياء والصّالحين ، في حين أنّ واقع

الحجاز وصورة مجتمعه على ذلك الزّمن تبرّان موقف ابن عبد الوهّاب وتدعّمانه (27) .

إنّ كلّ إمكانيات الحوار تنتفي ما دام الشّيخ المحجوب قد جعل ابن عبد الوهّاب موقدا للفتنة ، ملحدا ، مفتريا ، جاهلا فحاصره بآيات قرآنية وأحاديث نبوية عديدة لمواجهة وأعاد النّظر في كلّ مسألة رأى فيها كاتب الرّسالة ، بدعة وقلّبها من وجه آخر فإذا هي شرعية وجائزة (زيارة الأولياء والتوسّل بهم - الشفاعة ومفهوما ...) .

ومدار الخلاف يعود أيضا الى اختلاف المنطلقات فأبن عبد الوهّاب يعالج واقعا معيّنًا يخشى مزيد استفحاله والمحجوب يستند الى النصّ أولا فإلى واقع مغاير ثانيا ، واقع يعايش فيه النّاس الأولياء والصّالحين ويستمدّ منهم ساستهم البركة والعون . إنه واقع سكوني يتمتّع فيه العالم بتفويض إلا هي خاصّ ما دام عاقدا بنانه على منهج « أهل السنّة والجماعة » ومحاربا لكلّ مخالف (28) .

إذا كانت إحدى غايات الشّيخ المحجوب إفحام ابن عبد الوهّاب وإحراجه أمام العلماء فإنّ الرّد ليس بريئا من غاية أخرى نستشفّها في منعطفات النصّ : إنها إثارة حفيظة العامّة وتأليبها ضدّ الرجل ، إنها غاية مزدوجة : سياسية دينية ، حفظ الاستقرار والطّاعة وحفظ النّفس والدين فيحتجّ بأمثلة يذكر فيها رجالات الاسلام كعمر وعثمان وعليّ وسائر الصّحابة والتّابعين ويستفزع ما حلّ بالحرّمين من فوضى ويستنكر أن تكون قبور الأنبياء من ضمن ما دعا إلى إبطاله ابن عبد الوهّاب من زيارة القبور عموما ، في الوقت

(27) انظر مثلا : عبد الله بن سعد الرويشد : الامام الشيخ محمد بن عبد الوهّاب في التاريخ I : 3 ط مصر 1972 .

(28) من ذلك أنّ الشّيخ عمر المحجوبي يرى المعتزلة من المخالفين فهم « على مذهبهم الفاسد من التفكير بالذنوب وأنّه يجب عليها التعذيب » إتحاف III : 67 - أمّا الشّيخ إسماعيل التميمي فيتصدّى كما سنرى للخوارج والحرورية منهم بالخصوص فهم مخالفون للسنّة .

الذي كان بعضهم يسافر من تونس إلى المدينة لرفع شكوى إلى النبي (29) ، فهذه كلها وسائل تأثيرها في العامة بالغ .

وهكذا تكتمل درجات الردّ بخدمة الدين والدنيا ، فمن أوكد واجبات العالم المسلم أن يتصدّى « للبدع ! » خاصة إذا كلفه وليّ الأمر بذلك ، فيدافع عن الشريعة من موقع العارف المطلع فيرضى ضميره - من وجهة نظر ذاتية - فضلا عن الخضوع لبنية ثقافية معينة تستند إلى مرجعية دينية ، فإذا « قضية ابن عبد الوهّاب » قضية غياب « الوضوح والبيان » عند الخصم حسب المحجوب من جهة وهي قضية يتقابل فيها الظاهر بالباطن من جهة ثانية ، فكأنما ابن عبد الوهّاب يحاكم الضمائر والنوايا في حين أن الله « كلفنا بالظاهر ووكل إليه أمر السرائر » (30) .

ويبلغ الشيخ المحجوب في الختام جوهر الردّ والهدف منه : إنه نقض الأطروحة الوهابية من داخل المنظومة لامن خارجها فأحادية المصدر وأسس الثقافة هي التي فرضت ذلك « وإذا استبان لكم وأتضح لديكم ، انقلبت الحجة التي أتيت بها ، عليكم ... » (31) . وبما أن لهجة خطاب ابن عبد الوهّاب تصاعدت في رسالته من الكلام إلى التلويح بالسلاح فإنّ الشيخ يردّ على التهديد ، بقوة الايمان والاستعداد للموت من أجل الاسلام بل يدعوه الى الاستتابة وإن لم يتب فلا مفرّ من الحرب « فإنّ بني عمك فيهم رماح ... » أما تونس - وهنا لا نستغرب مثل هذا الحسّ الوطني فمحاولات حمودة باشا للانفصال عن الخلافة العثمانية عديدة - (32) ، فليس لأبن عبد الوهّاب أن يتوقّع منها استجابة لدعوته فأهلها ومن بأيديهم مقاليدها متشبثون بعقائدهم السنية « نابذون « للابتداع في الدين » منقادون « للاجماع » .

(29) « واستشاط الفقيه الحاج مبارك الدياك غيظا لعدم انتخابه ، فسافر للمدينة المنورة شاكيا لقبر المصطفى صلى الله عليه وسلم بالقاضي ... » إتحاف VII : 161 . وللشيخ ابراهيم الريحاني موقف شبيه بهذا انظر : محمد محفوظ تراجم التونسيين II : 3390 ط دار الغرب الاسلامي بيروت 1982 .

(30) إتحاف III : 72 .

(31) نفس المرجع ص 73 .

(32) رشاد الامام : سياسة حمودة باشا ص 355 .

لم يجب الوهابيون عن هذه الرسالة الرسمية وقد أرسلها إليهم حمودة باشا في حين أنهم كانوا يجيبون على الرسائل (33) ، التي تستوضح أو تجادل في مواضيع فقهية خالية من مثل ما لاحظنا من أساليب الهجاء والتلب الذي يخفي في طياته الوازع السياسي .

وإذا كان موقف الشيخ المحجوب من الوهابية على هذا النحو فكيف سيكون إذن موقف تلميذه الشيخ إسماعيل التميمي منها وهو الذي لم يكتف برسالة للرد وإنما ألف كتابا في الغرض ؟

الشيخ إسماعيل التميمي والوهابية :

إن الناظر في كتاب « المنح الالهية في طمس الضلالة الوهابية » ينتهي إلى احتمال أن الشيخ التميمي لو لم يقم بالرد بتكليف من حمودة باشا لرد بوازع ذاتي ، كيف لا وهو المقدم لخطّة القضاء بالحاضرة والأخذ « مأخذ المجتهدين في تحليل المسائل الفقهية » (34) ، الى جانب ماله من « صحبة واعتقاد في الصالحين » (35) فمركزه وثقافته على ما يبدو فرضا أن يكون طرف نزاع مع الوهابية ، أما منزلته في مجتمعه فهي الأخرى حافز كبير له على أن يبين موقفه فقد كان « يُستفتى من حاضرة العلم فاس ومن قسنطينة والجزائر وطرابلس ويحجب بالكتابة » (36) .

ولئن كانت تقاليد السياسة تفرض ضرورة الرد على رسالة الوهابية بمثلها للتعبير عن الموقف الرسمي لقمة الهرم السياسي في تونس - ومن ورائه كما هو متعارف عليه في النظم الملكية الاستبدادية ، ولاء الرعية وتأييدها التام ! - فإن

(33) انظر مثلا : كتاب الدور السنية في الأجوبة النجدية : مجموعة رسائل ومسائل علماء نجد الأعلام من عصر الشيخ محمد بن عبد الوهاب الى وقتنا هذا ط 2 جدة 1388 هـ في 12 ج بلا فهارس .

(34) إنحاف VIII : 12 .

(35) نفس المرجع ص 13 .

(36) نفس المرجع ص 12 .

حمودة باشا مَكَّن العلماء من مباشرة وظائفهم الشرعية وأحال إلى نظرهم التَّدقيق في المسائل الشرعية الصَّرف والحكم في شأنها فهو أمر « نصره الله أن يُتكلَّم مع هؤلاء (كذا) فيما أبدوه من الهذيان والوساوس رجاء أن يهدي الله تعالى بذلك طائفتهم أو يفرِّق كلمتهم وجماعتهم ويحلَّ عصبيتهم ، وخشية أن يسرى ذلك لغيرهم ويلحق بهم في غيِّهم (. . .) فأمثلنا لما أمر الله تعالى به من طاعته وحرَّم من مخالفته إذ قد أمر بما أمر الله به تعالى ورسوله من حفظ الدِّين ونصيحة المسلمين » (37) .

فهل كانت رسالة الوهابية تحتاج إلى كتاب للردِّ عليها أم هو اجتهاد من التَّميمي احتسابا لوجه الله ؟ ليس لنا الآن أن نحاكم نواياه بقدر ما نحن بحاجة الى محاولة فهم أطروحته وآلياتها ومرجعيتها دون الغفلة عن إطارها العام وانسجامها مع محيطها بل لعلها توفر للباحث مثالا من أجود الأمثلة الدَّالة على التَّيارات الفكرية السَّائدة في بداية القرن XIX .

لقد أجاب الشيخ المحجوب رسمياً على الوهابية أمّا تلميذه التَّميمي فكان عمله امتدادا لخط شيخه واقتفاء لأثر رسالته بل تطويرا لموقفه وتدعيما . ولذلك يجوز اعتبار « المنح الإلاهية » ناطقا باسم علماء تونس وفقهائها لأنّه يتكامل مع رسالة المحجوب الصَّادرة عن السَّلمة ، فالخطاب السِّياسي اتفق على هذا النّحو مع الخطاب الدِّيني في إنكار الدَّعوة الوهابية والتَّصدي لها ، وإنّه من المفيد أن نراجع مضمون الكتاب وبنيته قبل تحليل موقف صاحبه والبحث في علله .

يحتوي كتاب « المنح الإلاهية في طمس الضَّلالة الوهابية » 154 ص فيها مقدّمة وثلاثة مطالب وخاتمة .: « المطلب الأوّل في تحقيق معنى العبادة شرعا وفيه فصول ، والمطلب الثَّاني في تحقيق أنّ استواء الفعلين في السبب الحامل لا يُوجب استواءهما في الحكم وفيه فصول ، والمطلب الثَّالث في الكلام على ما لم يتقدّم الكلام عليه من ألفاظ الرّسالة والخاتمة في الحكم الشرعي

(37) قارن هذا التّصور لعلاقة العلماء بالسياسة بما في مقدمة الأحكام السَّلطانية للماوردي 450 هـ ط 1 دار الفكر ، القاهرة 1983 .

اللاحق بهذه الطائفة . . . » (38) ، فمن ناحية مضمون الكتاب تناول الشيخ التميمي كل القضايا التي أثارها رسالة ابن عبد الوهاب وأعاد النظر فيها من وجهة نظره فتوقف عند موضوع التوحيد ومفهوم العقيدة وما أثير حولها من شبهات وناقش مسألة التوسل والاستغاثة ، والنذر والذبح وزيارة القبور وزيارة الأنبياء والرسل وأولياء الله مفصلاً القول في البدع وفي تعريض ابن عبد الوهاب بأهل زمنه وتكفيرهم .

لم يشذ صاحب المنح الالهية في مقدمته عن بنية ، بل لهجة المؤلفين القدامي في مداخل تأليفهم وهو بخلاف الشيخ المحجوب لم يلجأ الى السجع شكلاً تعبيرياً في كامل المقدمة وإنما أستهل به الديباجة ثم انصرف عنه إلى محاولة يتدرج فيها من التعميم الى التخصيص فيؤسس خطابه على ثنائية يتقابل فيها المتكلم - المتكلمون والآخر ، مشحونة بتوتر يحمل أحكاماً عفيفة . ووجه الخلاف أن الشيخ التميمي وفرقه « وضح » لهم الله « إلى الحق دليلاً وطريقاً » بينما كان ابن عبد الوهاب وأصحابه ضالين وعلى الباطل معاندين « فسبحان من صرف خلقه بمحض القبضتين وجعلهم في الهداية والضلالة على فرقتين » (39) . ومن وسائل الاقتناع التي ينتهجها في مقدمته محاولة إضفاء الشرعية على أحكامها وتثبيتها استناداً إلى الأثر الديني وإذا به يستدل على الواقع بالحديث النبوي ، فما ظهور الوهابية إلا تأكيد لما ورد في الحديث من أن من علامات الساعة ظهور الفتن (40) ويردف هذا الحديث بتفسير ابن عمر الذي حصر الفتن في أرض نجد ، ويعلق على هذا الأمر مسانداً « . . . وقد وقع الآن في تلك الأرض ، أرض نجد من الفتن الدينية وإلزام أهل الاسلام بالخطئة الرديئة

(38) المنح ص 8 والمطلب 1 من (ص 19 - 57) والمطلب 2 من (57 إلى 102) والمطلب 3 من (102 إلى 127) والخاتمة من (127 إلى 142) وأخيراً الحكم الشرعي من (142 - 154) .

(39) نفس المرجع ص 2 .

(40) انظر معجم ونسك V : 485 : بخاري فتن 22 - 25 ، حدود 20 - وقد أورده التميمي في ص 2 من المنح على هذا النحو : « من طريق أبي هريرة رضي الله عنه قال : لا تقوم الساعة حتى يقبض العلم وتكثر الزلازل ويتقارب الزمان وتظهر الفتن ويكثر الهرج » .

ما كَدَّر صفو المشارب وأوقع في أسر المذاهب وأصل ذلك أن رجلا (. . .) يقال له محمد بن عبد الوهاب قد تلقَّف من كلمات أحمد بن تيمية (41) المخالف لما عليه سلف الأمة وأعلام الأئمة منع زيارة النبي عليه الصلاة والسلام والتوسَّل به إلى الله تعالى في نيل المرام » (42) .

تتجلى خطة التميمي إذن من المقدمة في التهجم على الوهابية لردعهم وإحراجهم أمام « المؤمنين » ، كيف لا وهو لم يذكر من موقفهم في الصدارة غير مسألة المنع من زيارة الرسول مع عزلها عن إطارها الذي نظروا ضمنه لها ، ليأتي في ما بعد على ذكر سائر مطالبهم كالمنع من زيارة الأولياء والاستغاثه بهم والتبرك بالآثار والمشاهد وتقديم النذور والبناء على القبور . أما السبب الثاني الذي يستثير حفيظة التميمي فهو تهمة ابن عبد الوهاب أهل زمانه بالكفر والشرك ، والذي برَّر نجاح هذه الدعوة حسب التميمي ما صادفه صاحبها في نجد من « جاهلية جهلاء » وبعد ذلك يعرِّج على مناسبة بلوغ الرسالة الى تونس ويحمل الحكم في الوهابية بأنهم « من أشدَّ الفتن على الناس . . . » (43) مؤكدا على ضرورة « بيان فضيحتهم بالتفصيل والاستدلال سالكا بعون الله المعهود في الاحتجاج » ولا يعدو ما كتبه « عجالة » فيعرِّف باسم الكتاب ومطالبه .

يعرض التميمي رسالة الوهابية بشيء من الاتزان وهو ما كان منتظرا بدل المبادرة بالتهجم عليهم من غير مبررات واضحة - اللهم مجرد الاختلاف في الرأي - فيعيد محاورها الرئيسية كالتوحيد مثلا ملخصا ثم معلقا و « محللا ناقدًا ! » ويتخلَّل كل ذلك منطق الردِّ والمعارضة لكل ما أثارته الرسالة من قضايا ويفضي به نقد مقدِّمة الرسالة المذكورة وإثارة الجدل حول مفهوم التوحيد والشرك وعلاقتها بالعبادة الى الاسهاب والتفصيل ، فيتجاوز بذلك المقدمة الى جوهر التأليف . ولعلَّ الاطلاع على المقدمة معزولة عن هيكل الكتاب العام

(41) تقي الدين أحمد بن تيمية (661 - 728 م) انظر III E.I : 976 - 979 .

(42) المنع ص 2 .

(43) أنظر الملاحظة 12 ، وص 8 من المنع .

يُوحى بموقف صاحبه وهدفه . غير أنّ النّظر في الكتاب إجمالاً ودون الوقوف كثيراً عند مضامينه بالتفصيل يؤدّي بالباحث إلى تأمل أسلوب الردّ فيتساءل عن مبرراته من جانب ، كما أنّ نسق التّهم وتواترها يستثير الانتباه من جانب آخر ، ومن مظاهر استغلال النصّ أيضاً أنّه يساعد أيّما مساعدة على تبين ثقافة علماء تونس في القرن XIX ومرجعيتها .

إنّ مشروع الشيخ التّميمي يتلخّص في دحض « الرسالة » الوهابية من الأساس ولنا في عنوان كتابه أكثر من دليل على ذلك فالمنح الإلاهية مُسخّرة لطمس « الضلالة الوهابية » : التّميمي يجعل أفكاره وأقواله منحاً إلاهية - قذفها الله في صدره - وأسعفه بها لأنّه على حقّ لتكون وسيلة ناجعة لمحورسوم الوهابية وهي في الأصل ضلالة لا بدّ من محاربتها ، ومثل هذا الاختيار في الردّ أدّى به الى الخلط بين الأفكار وصاحبها فاستهدف مضمون الرّسالة وشكلها وعلم صاحبها ودرجة تدبّنه وفقهه فإذا هو صوت آخر من أصوات النزعة السّائدة قديماً في أدبيّات الفرق الاسلاميّة (44) ، يجمع كلّ ما أوتي من وسائل التّهديم لينتهي الى أنّ ما جاء في الرّسالة لا يعدو طور الجهالة والباطل والضلال ، معتمداً نظاماً مؤسساً على ضرب الأصول الفكرية التي تستمد منها الوهابية قوّتها ، وبما أنّ هذه الدّعوة اعتمدت اجتهادات ابن تيمية ومواقفه فإنّ الشيخ التّميمي يشهر به في كلّ مناسبة فهو المخالف لما عليه سلف الأمة وأعلام الأئمة وهو المنكر للأقوال المعتمدة ولذلك « فإنهم بنوا على غير أساس ورضوا أخذ دينهم من صاحب وسواس » (45) . وإذا ما تداعى الأساس الفكري للوهابية فإنّ سائر المقولات الصّادرة عنه والتّابعة له تنهافت ، وهو ما جعل مؤلف المنح الإلاهية يضرب أصولهم في العمق ، شرعيّاً ولغويّاً فيُظهر ابن عبد الوهاب « جاهلاً » بأصول اللغة ومعانيها ، فاسد العبارة ركيكها ، قاصراً عن إبلاغ المعاني سليمة ، فالمعاني « لا تؤخذ من عبارته مع إسهابها إلّا بمعاونة القرائن وسوابق الكلام ولواحقه لأن الرّجل من

(44) نذكر على سبيل المثال كتاب في الردّ على الجهمية للذّارمي 280 هـ ط ليدن 1960 .

(45) المنح ص 10 .

الجهل باللسان بالمحلّ الأرفع » (46) . وكأنّ بالتميمي يخوض مناظرة تتصاعد فيها هُجته ويحاول الظهور فيها على خصمه فالحجاج يدفعه إلى استظهار ما يضره من دراية بأصول العربية فنصادفه يقدّم مختلف المعاني اللّغوية للدّعاء مثلاً مستدلاً على كلّ معنى بآية قرآنية مبرزاً الفوارق بينها وتعدّد دلالاتها (47) . لكنّ أسلوب التناظر هذا والطّرح السّجالي للمسألة لم يكن قائماً على الهدم فقط بل سعى الشيخ إلى التأسيس على أنقاض ما كان يهدمه ، تأسيس بناء جديد واقترح بديل لما وجده فاسداً ، فتتداخل وسائل الاقناع في خطابه وتعدّد مستويات لهجته فهو المتكلّم المجادل (48) حيناً وهو الفقيه (49) المبرز حيناً آخر يفرّع ويشقّق ويتفنّن في تفاصيل المسائل وجزئياتها ، على أنّ ردوده تخرج عن إطارها المحدود لتتحوّل عن طريق الاستطرادات المختلفة الى دروس تقطغي التّزعة التّعليمية على نصّه مع التزامه بتخطيط واضح المراحل فهو يخصّ كلّ محور بتلخيص في خاتمته . ففي موضوع العبادة مثلاً يعود الى الأصل اللّغوي ، فتطوّر المعنى ، فمفهوم العبادة عند الأمم ، فتحقيق أمر العبادة عند الوهابية وحكمه الذي دلّ عليه الشرع . وحين يستفيض في تحليل عنصر النّية في العبادة كذلك يستعرض وجوه الخلاف بين الفقهاء ويشبّتها بمصطلحاتها (50) ، ومع المبالغة في التفصيل ينتهي كلّ مرّة الى خلاصة في ختام كلّ عنصر أساسي .

إنّ خلط التّميمي كما سبق أن رأينا بين الفكرة وصاحبها جعل تهمه للوهابيين - بل لزعيمهم خصوصاً ورغم مرور سنوات على وفاته عند إنشاء الرّد - تتوافر بلا احتراز ولعلّ تقصّيبها في نسيج النصّ بالاحصاء والتّدقيق يؤكّد حضورها في كلّ مناسبة ، فإلى جانب النّعوت بالمبتدع ، الضّال ، الشقيّ والمصدر : الضّلالة ، الهوس الوهابي ، الجهل باللغة وبالشرعية ، تعترضنا

(46) نفس الصفحة .

(47) المنع ص 44 .

(48) المنع ص 10 .

(49) المنع ص 11 .

(50) المنع ص 33 .

تهم أخرى أشدّ وقعا وأبلغ تأثيرا في المسلمين منها سوء توظيف ابن عبد الوهاب للآيات القرآنية وللحديث واستمالته بهذا الأسلوب « قلوب فرقته الجاهلة » (51) ولولا جهالة قومه ومن أحاط به ما كان ينجح في مثل هذا السبيل حسب التميمي ، الى جانب أخذه بالمشابهة ، فحمل الأمور على غير معانيها وتعلّق بالظاهر من القرآن على حسب ما فهمه فضلا عن جهله بأسباب التنزيل وخرقه للإجماع » (52) وعُجبه بعمله وثقته بعقله حيث تفتن واهتدى الى ما لم يهتد إليه علماء المسلمين على اختلاف أعصارهم » (53) مع غفلته عن قواعد القياس « فإنّ القياس من أصعب أنواع الاجتهاد » (54) وقد مال ابن عبد الوهاب الى القياس الفاسد مثلا في تكفيره أهل زمانه قياسا على المشركين (55) .

كلّ هذه التهم ذات الطابع الاخلاقي والديني والعلمي يكاد يلخصها التميمي أحيانا في مقارنة الوهابية بالخوارج بل يتهم ابن عبد الوهاب بأنّه خارجي زائع القلب ساع في ما يغضب الربّ (56) . فالهاجس السنيّ المصرّ على جمع الكلمة وتوحيد الصّفوف ورفض كلّ شكل من أشكال الخروج يدفع التميمي إلى تشريك الوهابية والخوارج في ضلالة آتّهام المسلمين بعبادة الأوثان وفي إسقاط الآيات النازلة في المشركين على المسلمين الصّالحين فنقد « الحرورية » بالخصوص لأهل السنّة جعله يعقد علاقة وشيجة بينهم وبين الوهابية .

لكن نقد التميمي رغم توجّهه الهجومي العام يتسم في الظاهر ببعض علامات الموضوعيّة الخادعة ، فبدل أن يرد على دعوة الوهابية دون تجاوز الى ثلب صاحبها والتّهم على نجله يعلّل أسباب الجهل عندهم فإذا به جهل

(51) المنح ص 106 .

(52) المنح ص 38 .

(53) المنح ص 54 .

(54) المنح ص 61 .

(55) المنح ص 106 .

(56) المنح ص 104 .

مركب فتضاعف درجة النقد لتزيد هذه الجماعة تهاوتا وضالة في نظر المسلمين ، فهو يعزو أسباب فساد أطروحتهم الى الجهل بالتاريخ وفي المقابل يوثق لأخباره ويثبت مراجعه التاريخية .

وفي الخاتمة يلخص مسائل الكتاب لينتهي مستدلاً بالحديث إلى أن « الوهابية في الفرق الهالكة وأن فتنهم أعظم من بقية الفرق وذلك أن ما استندوا إليه قياس فاسد لا مستند له من الكتاب والسنة وإجماع الأمة » (57) . فيتم الدورة التي أنطلق منها في المقدمة كاملة ويحافظ على الشائبة التي قسم بمقتضاها البشر الى فرقتين ناجية وهالكة ، ويضيف الى كل ما تقدم موقفا سياسيا فالوهابية كالخوارج من حيث الدلالة اللفظية لأن الخروج هو « الخروج عن إمام الجماعة فهم نبذوا بيعة السلطان وأقاموا مقامه أميرهم سعود » (58) . لذلك وجب خضوعهم لنفس الحكم الشرعي - من وجهة نظر أهل السنة - مع أن العلماء اختلفوا في تكفير الخوارج . وينهي الكتاب كما بدأه بلهجة دُعائية فيجمع بين السجع والدعاء عليهم بالويل « حتى لا يبقى لهم أثر ولا يعتري أهل الاسلام منهم ضرر » (59) فيتخلل الشيخ بذلك عن وقاره العلمي الذي حاول أن يستعرض مظاهره على امتداد الكتاب ويسقط في لجج الشتم والعواطف المتوترة .

ولعله من البديهي التسليم بأن هذا الكتاب ومثله دليل على بنية عقل صاحبه وتعبير عن مخزونه الثقافي وزاده التعليمي ، فالصورة التي تتراءى لنا عن المؤلف أنه جامع بين العلوم الشرعية والآداب ، يشغل ذهنه وفق آليات أفرزتها المؤسسة التعليمية البارزة في عصره ونعني جامع الزيتونة فخطابه دال على غمط من التعليم والعلوم (60) تستند الى مراجع أهمها : القرآن والسنة وأقوال الصحابة وبعض العلماء (البيضاوي ، القرافي ، الشهرستاني ،

(57) المنح ص 127 .

(58) المنح ص 136 .

(59) المنح ص 153 .

(60) انظر : محمد الطاهر بن عاشور : أليس الصبح بقريب ط تونس 1967 وكذلك أحمد عبد السلام الملاحظة رقم 16 وخاصة الكتاب الأول بكل فصوله .

البرزلي). مما يكشف أنه سليل خطّ تقليدي ترجع جذوره إلى أيام ازدهار علم الكلام وسيادة أدبيات الفرق ، غير أنّ هذه المراجع وما تضمّنته من سجلّ نظري غزير لم تحلّ دونه والالتفات الى واقعه والشّعور بسلطة العُرف فيه ، فعند رده على ما ذهبت إليه الوهابية من الكفّ عن التوسل بالأولياء وزيارة قبورهم نجده يدافع عنهم لما لهم من درر في مجتمعه ويبيّن أنّ علاقة الناس في تونس بالأولياء متينة « فهذا حال الناس في مصرنا وقطرنا . . . » (61) بل ينقل البعض من مصطلحاتهم وتعابيرهم في هذا السياق : « . . . يقولون يا سيدي فلان احضري . . . » (62) . وبالجملّة فإنّ اعتماده سلطة العُرف تبدو في إطار معالجته لحضور الأولياء والصّالحين في المجتمع ودفاعه عنهم دفاعاً لا يخلو من مبرّرات وجيهة في تلك اللحظة التّاريخية كما سنرى .

أحمد بن أبي الضياف والوهابية :

لئن كان تقديم ابن أبي الضياف لخبر استرجاع الحرمين من نفوذ الوهابيين موجزاً فإنّه لم يخلّ من التعبير عن موقف صاحبه ، إنّهُ موقف ينسجم مع ما جاء في الرّدين السّابقين ، فأبن أبي الضياف يستهين بأمر هذه الدّعوة ناعثاً صاحبها آستهجاناً بالوهابي ، ملحاً على مظاهر السّرور بهزيمة فالبشير ورد من الدّولة العليّة « ومُدافع الحاضرة أعلنت سرورا بذلك » ويتأكّد موقف ابن أبي الضياف العدائي هذا عند إمامه « بخبر هذا الوهابي » فهو يقدّم البعض من أسس الدّعوة - أعتماداً في رأينا على رسالة آبن عبد الوهاب فقط - ويرسّم خطّ تطوّرهما التّصاعدي وأقترانها بالسياسة منتهياً إلى وسائل انتشارها النّظرية والعملية مسجّلاً تاريخها وحروبها ، لكنّ تخونه الموضوعية - المفروض توفّرها لدى أيّ مؤرّخ - ! وهو على دراية بذلك فتخلّلت نسيج نصّه علامات مشحونة بأحكام مؤكّدة على موقفه من الرّجل ودعوته ، غايتها التّشجيع والاستفضاع ، منها : « صرّح بكفر ذلك وسّماه مشركاً » - « زاعماً » - « استدلّ بظواهر أغترّ

(61) المنح ص 31 .

(62) المنح ص 42 .

لها عامتهم « - نصب حربا للمسلمين » - عاث في أهل الحجاز وأطلق يد القتل والنهب « . ولم يستثن في موقفه هذا أتباعه فقلوبهم من العلم خاوية لذلك « ألقى لكبيرهم سعود هذا المذهب » ولم يسلم ابن أبي الضياف بهذا الاقتباس القرآني من السقوط في ما لام فيه ابن عبد الوهاب من تكفير غيره . ولعل ما يميّز موقف ابن أبي الضياف عن الشيخين المحجوب والتّيمي ، إقحامه القضية السياسية ضمن حكمه على الوهابية ، فتفافه السياسيّة وتشبّعه خاصّة بمقدّمة ابن خلدون (63) ، جعلته يرى الخيط الرّابط بين الدّيني والسياسي في هذه الدّعوة بوضوح فيقول عنهم « . . . وأشدّتّ عصبيتهم وقوت فطلبوا غايتها وهي الملك والسّلطان » (64) . ثمّ يعلّق على الرّسالة بعد عرض نصّها فيعتبر صاحبها من ذوي الشّبّه لكنّه « قصد ملكا يريد الحصول عليه بعصبيّة دينيّة » (65) .

فما هو سبب هذا التّحامل من قبل ابن أبي الضياف وما هي أبعاده ؟ ولم نبه إلى الظّاهرة السياسيّة وألحّ عليها دون غيره ممّن ردّوا على نفس الرّسالة ؟ إذا كان ابن أبي الضياف المؤرخ للمسألة على هذه الدّرجة من الشّدّة والحزم في الردّ - وهو الذي لم يعيش الحدث ، ولم يكلف بالردّ على ابن عبد الوهاب - فلم يعد مجال لإستغراب موقف الشيخين : المحجوب والتّيمي . إنّ تحامل ابن أبي الضياف ليس بدعا إذا ما أدركنا أنّه سليل نفس البنية الفكرية السّنية المحافظة بل المالكية منها بالخصوص لذلك نفهم تأكّيده على علاقة ابن عبد الوهاب « بأبن تيمية الحنبلي » ، فكلّ خروج عن الخطّ يفضي إلى الفتنة - عند المسلمين خاصّة - وإذا ما انتبهنا أيضا إلى الألقاب والصّفات التي يطلقها ابن أبي الضياف على الشيخين المحجوب والتّيمي فلن نتظر منه عكس هذا الموقف من الوهابية ، كيف لا وقد تصديا لها بشتّى الأسلحة

(63) يؤكّد على هذا الرأي أحمد عبد السّلام في كتابيه المؤرّخون التّونسيون : انظر الملاحظة رقم 16 أعلاه و : دراسات في مصطلح السّياسة عند العرب تونس 1978 .

(64) إنحاف III : 60 .

(65) نفس المرجع ص 63 .

« البيانية » (66) فليس له إلا أن ينسجم مع هذا الاتجاه ويدعمه . ولعل صاحب الاتحاد لم يلح كثيرا على الجوانب الشرعية والفقهية في تعليقه على الرسالة بحكم اطلاعه على مضمون الردين السابقين بل حاول أن يكمل سلسلة التهم الموجهة الى الدعوة ويتوجّها بفضح الغاية السياسية الكامنة فيها . لكن إدراك ابن أبي الضياف هذه النقطة بالذات ووعيه بها دون غيره لا يرقى بها الى مستوى التهمة التي تستحق الوهابية من أجلها المؤاخذة ، ذلك أن مطالبة ابن عبد الوهاب « بالملك والسلطان » وتوسله اليها « بعصبية دينية » لم تكن هدفا مطموسا في مشروعه بل إن تحالفه مع آل سعود وخوضه الحرب تلو الأخرى لما يؤكد على بروزها ، وهو الذي تبين أن لا مستقبل لحركته من غير دعم سياسي لها في المنطقة ، ويتضح هذا الرأي أكثر عندما نتذكر مسألة اقتران الدين بالسياسة وعدم الفصل بينهما وقد كانت في ذلك العصر مسئلة لا يتطرق إليها أدنى شك . فابن أبي الضياف المشتبع بالفكر السياسي الاسلامي السني - من الماوردي الى ابن خلدون خاصة - يذهب الى أن الوهابية حركة انفصالية تؤدي الى تشتيت وحدة السلطة وتهديد السلم وشق عصا الطاعة في وجه السلطان العثماني ، ومن كان على هذه الصفة وجبت محاربته . وليس لنا إلا أن نرجع مثل هذا الطرح الى أصوله الفكرية وبنائه الأساسي ، فمواقف ابن أبي الضياف إن هي إلا إفراز ثقافة ما وتكوين معين إضافة الى خضوعه لوحدة الخلافة العثمانية وضرورة تكتل كل الأطراف حولها في إطار مواجهة الغرب الزاحف ؛ ورغم تقدّم ظهور الدعوة الوهابية زمنيا على لحظة الكتابة التاريخية التي يمارسها ابن أبي الضياف فإنّ هاجس الوحدة يجعله يلح على أن ابن عبد الوهاب من ألد أعداء الخلافة وأنّ في مبادرته مقدمات لوهاها وتضعفها ولعلّ خطره عليها أشدّ من خطر الغرب لأنّه نابع من داخلها (67) ومؤسس على شحنة دينية بالغة الأثر .

(66) نقبس هذا المصطلح من محمد عابد الجابري في تكوين العقل العربي ط . دار الطليعة بيروت 1984
فهو يقسم النظم المعرفية في الثقافة العربية الى : البيان ، والعرفان ، والبرهان .

(67) إن وسائل التصدي للدعوة الوهابية وموقف الخلافة العثمانية منها بالأخصّ يثبت وجهة النظر هذه .

وهكذا يبدو أن أبي الضياف لم يكن مجرد ناقل لخبر الوهابية وإنما هو صاحب موقف لا يقل قيمة عن موقف سائر علماء تونس المعاصرين لنشأة الدعوة رغم اقتضاب النصّ وتعرضه للمسألة في سياق تاريخي صرف .

لا خلاف في أن الموقف المعارض للدعوة الوهابية كان هو السائد بعد ورود رسالتهم الى تونس لكنه لم يعدم انتشار مواقف مناصرة استغلّوها بعضهم (68) بشيء من المبالغة للإعلاء من شأن الوهابية وتضخيم حجمها في تونس أيام حمودة باشا . فأقصى ما تمّ تغييره فعلياً « في عنفوان هرج الوهابي » كما يقول ابن أبي الضياف ، كسر الحجر المعروف بكرسيّ الصّلاح في شاطئ سيدي أبي سعيد وقد أفتى أبو العباس البارودي (69) 1856 م بذلك . ومن أجل هذا يعتبر الماجد أن رسالة الوهابية « أنشأت مدرسة سلفية مثّلها الشيخ الامام المفتي أبو العباس أحمد البارودي »؟! بل يعدّه « ممثلاً لطائفة كبيرة من العلماء في تونس كانوا يؤيدون الشيخ محمد بن عبد الوهاب في دعوته الإصلاحية » (70)؟! وإذا كان هذا صحيحاً فلم لم يكتبوا ويعبروا عن موافقهم خاصة وأن الأمر تعلق بقضية من قضايا الدين ولا شأن للعالم المؤمن بقمع السائس إن كان ذلك في سبيل الدين ، ولو أن حمودة باشا هو الذي دعا العلماء لتدارس الرسالة والردّ عليها . لكن الماجد تجاوز التاريخ وتصرف في

(68) نقصد محمد بن الرشيد الماجد مثلاً ، أمّا بشير التليبي فحلّل بإطناب ما أنشأته هذه الدعوة من بوادر الصحوة وتجاوز الجمود . أنظر الملاحظتين 6 و 9 أعلاه .

(69) إتحاف VIII : 101 .

(70) يرى ابن الرشيد أنّ ردّ المحجوب والتّصيمي خالفاً به « الأئمة الأعلام أمثال ... » ويعرض جملة من الأساء دون ذكر مظانّ تراجمهم في الإتحاف ولا تاريخ وفاة أيّ منهم ولم يهتد إلى أنّهم تقلّدوا جميعاً خطّة الفتوى أمّا رشاد الامام فيجزم بأنّ « العلماء ورجال الشريعة أخذوا موقفاً موحداً » (ص 320) برفض رسالة الوهابية . ومن ذكرهم ابن الرشيد هم : المفتي أبو محمد حسن الشريف إتحاف VII : 69 ، أبو محمد الفاسي 1817 إتحاف VII : 102 ، أبو العباس الأبي 1801 إتحاف VII : 41 وهذا قد توفي قبل وصول الرسالة الى تونس ، الشيخ إبراهيم الرّياحي 1850 إتحاف VII : 73 وقد علمنا موقفه من الوهابية فكيف يضمّه الى مناصريها ؟ ، مصطفى دنغزلي 1819 إتحاف VII : 112 ، علي الدرويش 1846 إتحاف VIII : 62 ، الحاج حسن البارودي 1850 إتحاف VII : 79 ، أبو العباس أحمد سويس 1817 إتحاف VII : 104 ، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر صدام 1846 إتحاف VIII : 60 وابن الرشيد جعله بن بكار ؟

نزعة حمودة باشا لمحاربة البدع (71) ليخضعها للتأثير برسالة الوهابية الى تونس التي لم تبلغ تونس قبل 1803 أي تاريخ بداية حكم سعود بن عبد العزيز كما أسلفنا . ولعل الاستغراب يتضاعف عندما يدّعي هذا الباحث أن زيارة محمد عبده (1848 - 1905) الى تونس سنة 1884 وكلّ ما نشأ في هذا البلد من حركات إصلاحية الى عصر الشيخ الفاضل بن عاشور (1909 - 1970) هو نابع من الدّعوة الوهابية ونتيجة مباشرة لها .

الخاتمة :

ما هي أهم الاستنتاجات التي يمكن أن نخلص اليها بعد استعراض أمثلة من مواقف علماء تونس من الدعوة الوهابية ؟

يكاد لم يسلم قطر في العالم الاسلامي من التأثير بهذه الحركة ، لأنها برزت في وقت كان فيه في أشد الحاجة الى مثل هذه الرجة توقظه من ستنه (72) . لكن الردود الحادة - مثل ردود علماء تونس - أكدت على عمق الأسس التي بُني عليها هذا العالم وتجذّرها في الضمير الجمعي للمسلمين . فالوهابية سعت الى تنقية الجوهر مما علق به من أدران وتخليص الأصول مما تلبس بها من تراكمات فالرصيد الذي وقع الاختلاف بخصوصه واحد لأن الحقل الديني - مدار الصراع - هو نفسه لكن تعدد زوايا النظر واختلاف موقع الناظرين وافتراق تأويلاتهم هي سبب التصادم . فأبن عبد الوهاب وأتباعه حاولوا الاكتفاء بما في الدين من أصول نقية ، فسعوا الى تثبيت الجوهرى والإعراض عن الإضافات ويجوز أن نصطلح على دعوتهم بأنها دعوة الوقوف عند الثابت أما خصومه من علماء تونس فهم أيضا دعوا الى الثابت لكنه من نوع آخر فهو ثابت متضخم أو متحرك تحت ضغط المجتمع لذلك دعوا أيضا الى الأصول مع تطعيمها بما طرأ عليها من تعاليل وشروح وإضافات فقهية .

(71) من هذه البدع : حصر إمامة الجامع الاعظم في آل البكري فهو نقلها الى آل الشريف إتحاف III : 57 وإبطال اعتماد المذهب الحنفي في ثبوت أهلة الشهور واعتماد المذهب المالكي إتحاف VII : 71 كذلك إبطال عادات السودان في تونس وبدعهم انظر رشاد الأمام ص 323 ، سياسية حمودة باشا .

(72) راجع موقف بشير التليبي في كتابه المذكور بالملاحظة : 6 .

فحين يبدو ابن عبد الوهّاب أصوليا ينفي التحوّلات والاضافات بشدّة لأنها تجاوزت الجوهر وحادت عن أصل الدّين فإنّه يتحدّث انطلاقا من بيئته التي كان أهلها شيعا متناحرة وقبائل متفرّقة ، يرسفت جهلتها في أغلال الجهل والأمية بل يعظّم بعضهم فيها شجرة ويتمسّحون بأعتاب الأولياء ، ويقبورهم يتبرّكون ، فيستمدون منهم العون بالقرايين غافلين عن توحيد الذات الإلهية (73) وهذا ما لم يعره علماء تونس اهتماما فتغافلوا عن المحيط الذي أنطلقت منه الدّعوة واستحدثت منه مبرّراتها ، إنهم نظروا الى المسألة باعتبارها نصّا تأويليا أوحى به بنات أفكار صاحبه ، فتأوّل تأويلا فاسدا وخرج على الناس ببدعة ، والحال أنّه كان يشهرّ ببدع وممارسات أثبت التاريخ وقوعها في البيئة الاسلامية عموما . ومن وجوه الالتباس بين الموقفين أنّ بعض ما دعت الوهّابية الى إبطاله والتّصدي له ، لأنّه حجب الحقيقة عن النّاس وأبعدهم عن الفطرة والتّوحيد ، كان من أقدس الممارسات الطقوسية ومن أشدّ التقاليد تغلغلا في الضمير الجمعي للتونسيين وغيرهم من المسلمين فمسألة الأولياء والصالحين شهدت تراكمات أضيفت الى الرصيد الثابت بخصوصها : الكرامة ، البركة ، خوارق العادات . . . فدعّمتها وبلورتها فأكتسبت صبغة تقديسية لا يجوز بل ربما يحرم الطّعن فيها ولذلك نفهم توتر خطاب التونسيين حينها تعلق النّقد بالأولياء وزيارتهم لأنّ « الزاوية » كانت مؤسسة لها تقاليدها وإشعاعها في المجتمع ، ووظيفتها الدينية - الاجتماعية مركزية وللمستشرق « جاك بيرك » جملة من الافتراضات لأسباب انتشار ظاهرة الولاية وقوّتها وعلاقتها بالجماعات الصّوفية (74) ، وقد اكتسبت الولاية وبركات أصحابها قداسة خاصة عند العامة جعلتهم يخشون غضب الولي الصالح فهو شبيه باللعنة ، وقد ساد

(73) أمثلة كثيرة ساقها محمّد بن عبد الوهّاب في هذا الاطار في كتابه التّوحيد .

(74) تناول هذا المستشرق موضوع الولاية والأضرحة في عملين هما على التّوالي :

Berque J : A propos d'un livre récent : une exploitation de la sainteté au Maghreb.

Extrait de «Annales Economies, Sociétés civilisations» n° 3, juillet-septembre 1955.

Berque J. : Ulémas tunisois de jadis et de naguère cahiers de Tunisie XX : 1, 2 : 1972

pp. 87-124.

الاعتقاد أن للولاية علاقة بالنبوة عن طريق الأقطاب فكيف لا يهيب علماء تونس لإحاطة هذه الدائرة المقدسة بشتى وسائل الحماية « البيانية » والفقهية ؟ وعند إعادة النظر في رسالة عمر المحجوب أو في كتاب إسماعيل التميمي تظهر لنا أدلة عديدة على ما نذهب اليه من اكتساب الولي حالة من القداسة في المجتمع ، كما أنّ شدة لهجة الرد تبرّر أيضا خوف العلماء من انتشار الدّعوة الوهابية في تونس لما قد تؤدّي اليه من فوضى وضلال وخروج عن النظام العام السائد والمؤسس في ذلك الحين على ضرب من التوازن بين إسلام علماء الشريعة من ناحية وإسلام الأولياء وسلطة « الزوايا » من ناحية ثانية (75) .

ولم تكن قداسة الأولياء ظاهرة « شعبية » يقع بسطاء الأمة تحت وقرها بل كان العلماء ينتمون الى الطرق وكذلك أهل العائلة الحسينية (76) ، ولعل الشيخ ابراهيم الرياحي خير نموذج لذلك فهو من أبرز علماء تونس ومن أشدّ المدافعين على طريقة « التيجانية » وله علاقة حميمة بالولي محمد الباشير (77) ثم نجده يعتصم بزاوية سيدي علي عزّوز بزغوان لما أكرهه البايع على القضاء (78) ولم تكن للزاوية في القرنين XVIII و XIX هذه المكانة فحسب وإنما كان لها دور اقتصادي في نظام الحبس لا يستهان به فضلا عن أنّها مركز تعليم فالولي يعلم الناس وسلطته الثقافية يعتد بها في كلّ الأوساط (79) . وهي أيضا مأوى للمغتربين . والأولياء يقصدهم العامة والملوك فهذا يوسف صاحب الطابع (1230 هـ / 1815 م) وزير حمودة باشا وقائد الحرب ضد الجزائر يزور « مقامات الصالحين بالحاضرة وجبل المنار ومقبرة الأشراف » قبل سفره « وهو

(75) محمد لعزیز بن عاشور : مرجع مذكور بالملاحظة 8 ونخصّ منه ص 208 و 225 .

(76) إتحاف VII : 62 و 63 وإتحاف VIII : 71 .

(77) إتحاف VII : 145 - 146 وللشيخ إبراهيم الرياحي رسالة : « مبرد الصّوام والأسنة في الردّ على من أخرج سيدي أحمد التيجاني من دائرة أهل السنة » : تعطير التّواحي I : 36 ط تونس 1320 هـ .

(78) إتحاف VII : 78 .

(79) إتحاف VII : 120 .

الذي سنّ زيارة الأولياء قبل السّفر» (80). أما الوليّ محمد الباشير فقد «عظم في قلوب العامة والخاصة ، والملوك يسلمون له الولاية والصلاح ، ويعتقدون زيارته من أسباب النجاح . . . » (81). وقد توفيّ هذا الوليّ سنة 1827 ويعني هذا أن الناس على اتصال وثيق بالأولياء و «كراماتهم» فيزداد يقينهم بصلاحهم ، فالوليّ محمد بن ملوكة المتوفّي سنة 1860 «لم يزل معظما عند الملوك ، محبّا للعامة يقصدونه في استشفاء مرضاهم والتمنّ بأسيابه في كشف بلواهم الى أن ارتحل عن دنياهم . . . » (82).

فلا شك بعد هذا في الدوافع الكامنة وراء حدّة لهجة المحجوب والتمييز في الدفاع عن الأولياء فالمحجوب ذاته كان «فاضلا خيرا ، ذا سياسة ودهاء واعتقاد في الصالحين . . . » (83). هكذا يتبيّن دور الأولياء وحرمتهم السائدة في المجتمع التونسي ، فأيّ نقد لهذه الطائفة يُعدّ كفرا في بيئة سكونيّة محافظة فالتمييز اعتمد في ردّه واقع عصره وأكد أنّ الوليّ الصالح يُتخذ وسيلة يُتقرّب بها الى الله لقبول الدّعاء (84).

لقد تأسّس خطاب الوهابية وخطاب أصحاب الرّدود التونسية على أصول واحدة ولم يخرج عن نفس المرجعية إذن : القرآن والحديث والاجماع والقياس لكن طريقة الاستغلال اختلفت من طرف الى آخر ، ففي الوقت الذي اكتفى فيه ابن عبد الوهاب بها مجردة فدعا الى اعتبار السلطة الالهية المباشرة : دين الفطرة والتوحيد ونادى بضرورة العودة الى منابع الاسلام الصافية مقوّضا سلطة الوصاية أو الوساطة ، تمسك علماء تونس بنفس الأصول وأضافوا اليها علم العلماء وفقه الفقهاء وإذا بهذه السلطة الوسيطة ، سلطة المؤسسات تحوّل الاسلام الى منظومة مختلفة عن الاسلام «الجوهري» أو

(80) إنخاف : III : 45

(81) إنخاف : VII : 145 - 146 .

(82) إنخاف : VIII : 109 .

(83) إنخاف : VII : 152 .

(84) المنح الالهية ص 41 .

موازية له ، فإذا هو الاسلام بمنظور مفسّريه وشرّاحه ومبلّغيه . فلم يعد إسلاما واحدا وإنما صار إسلاما متعدّدا ومتنوعا ، ولم يبق لهذه الطائفة إلا العمل على تثبيت دورها في الأمة فأصبح الاتجاه التصحيحي - لا الثوري - للوهابية بما اقترحه من تمييز الجوهر عن التراكمات كالتوسل بالأولياء والخضوع للسائد والتنازل لسطوة العُرف ، شذوذا أو سببا من أسباب التفرقة ومظهرا من مظاهر شقّ عصا الطاعة في وجه السُلطان .

ومثل هذا الافتراق رغم أنّ الأصول واحدة أدّى الى تبادل التّهم من الجانبين فإذا بالوهابية تُبدّع من جهتها وتكفر وإذا بعلماء تونس يعمدون الى نفس السلاح . ومن الطّريف في هذا السياق أنّ الحجّة المعتمدة عند الطرفين أحيانا هي نفس الآية أو الحديث فيختار كلّ شقّ قراءة أو تأويلا (85) ، يغلّطان الغاية ويفرّقان الهدف من النصّ .

إنّ رسالة الوهابية وما أحاط بها من ردود تعبر عن امتداد ظاهرة عريقة في تاريخ الحضارة الاسلامية فالخطاب فيها واللهجة لا يختلفان بنية وأسلوبا عن أي نصّ من أدبيات الفرق أو جدل المتكلّمين ، فكأنما الطّابع المميز للفكر الاسلامي منذ بروز معضله الخلافة على السّطح صار إقصاء الآخر والقطيعة معه من أجل فرض الذات ، وبدل أن يُجاور المخالف بموضوعيّة من أجل الاقتناع ، يُنقضّ عليه بكلّ الوسائل لتهديم أسس أطروحاته ، وقد يتطور الخلاف أحيانا متجاوزا التّصادم الايديولوجي أو المذهبي الى التنافس الإقليمي الضيق وتلك وجهة أخرى من وجهات الخلاف . فاعتداد التونسيين بمواقفهم على امتداد فقرات الردّ لم يبرأ من النّخوة الاقليمية ، فمن أهداف الردّ الدفاع عن القطر التونسي وأمنه ومن الاجتهادات ما استمد حجّته من ابن عرفة أو البرزلي فلعلّه اعتزاز « بعمل أهل تونس » (86) يواجهون به الشرق عموما . وظاهرة التّنافس أو المثاقفة بين شرق العالم الاسلامي وغربه ليست جديدة وقد

(85) إتحاف III : 71 والأمثلة من ردّ المحجوب .

(86) انظر المرجع الثاني بالملاحظة 74 أعلاه .

كان لها جانبها الايجابي المتمثل في إخصاب البحث وإثراء الدراسات وتنوع التأليف وإذا كانت هذه الظاهرة تجدد من المبررات ما يسمح بامتدادها الى القرن XIX فهي تبدو غريبة الى حد ما عندما يسعى أحد الدارسين الى احيائها في الربع الأخير من القرن XX فمحمّد بن الرشيد الماجد خصّص في أطروحته (87) محورا للدعوة الوهابية في تونس وفي بقية البلاد الافريقية نقل ضمنه « النصّ الحرفي للرسالة المباركة » ! ودافع بأساليب عاطفية عن الوهابية وجعلها المؤثر الأساسي والوحيد في ما نشأ بتونس في ما بعد من حركات إصلاحية إضافة الى أنها حظيت - حسب رأيه - بمساندة حمودة باشا فأمر بتلاوة الرسالة في جامع الزيتونة؟! ولم يقابلها بالإنكار أحد « ما عدا الشيخ عمر بن قاسم المحجوب والشيخ إسماعيل التميمي الذي حرّر ردّا مجردا عن الحجّة والاقناع ... » (88).

فلولا رسالة الوهابية ما كانت تونس حسب هذا التحليل لتعرف إصلاحا دينيا . وهذا الموقف قد عبر عن الصورة العكسية لما بيناه من التنافس بين شرق العالم الاسلامي وغربه . ونلمس في عمل ابن الرشيد نزعة للردّ على هذين الشيخين لكنّه يتغافل كليّا عن عرض مضمون الرسالة أو الكتاب ويكتفي بآنتقاء فقرة (89) من رسالة المحجوب ينسبها خطأ الى التميمي ، ولعلها من أكثر الفقرات هدوءا من ناحية اللهجة ، إذ يجيب فيها المحجوب ابن عبد الوهاب عن تأويله تكفير الناس لزيارتهم الأولياء ويعلّق صاحب الأطروحة مدافعا فيقع في ما أشرنا اليه من الانسياق في منعرجات المنطق الاقصائي : « وفي نظري لا يحتاج هذا الردّ الى ردّ لأنه تركّز على الافتراض والمغالطة وإنكار الامر الواقع المحسوس وكذلك شأنه وقد وجّه الملك التونسي رسالة الردّ على طولها الى نجد ولم يناقشها الامام (90) لما فيها من المغالطة

(87) راجع الملاحظة 9 .

(88) ص 253 .

(89) إنحاف III : 65 .

(90) وأنّى له بذلك وهو المتوفى سنة 1792 والرسالة موضوع الرّدود بلغت تونس في عهد سعود ابن عبد العزيز بن سعود وتولّى الحكم بداية من سنة 1803 .

والتعامل ، أما رسالة الإمام فقد لقيت بتونس الصدى البعيد . . . » (91) وهو يظن بهذا أنه لم يرد ؟! ويصرّ في نهاية الأمر على أن الشيخين المحبوب والتميمي عميلان لدار الخلافة العثمانية « التي كسبت إحدى الجولات في الحرب الحجازية وطبّلت لذلك وزمّرت وأذنت بإقامة الحفلات » (92) ، هذا والمؤلف كان قد بشرّ في مقدّمته بأنّ منهج أطروحته منهج موضوعي لا تاريخي ؟!

إنّ ما تصدّى له محمد بن عبد الوهاب وما خالفه فيه العلماء لم ينته الفكر فيه الى الحسم فمسألة البدع وتنوعها ما تزال قائمة في المجتمع الإسلامي المعاصر تفرضها الفجوة الواضحة بين استقرار النصّ الشرعي وظهور مستحدثات تجذّ في كلّ حين بحكم الاحتكاك بأنماط عيش مغايرة لما ساد عند المسلمين ، تُوقع في التردّد وتغذّي التناقضات فإذا مفهوم المعاصرة يسلب أيضا على البدع فتصبح مشكلتنا البدع المعاصرة وهي « كثيرة بحكم تأخر الزمن وقلة العلم وكثرة الدّعاة الى البدع والمخالفات وسريان التشبه بالكفار في عاداتهم وطقوسهم . . . » (93) . هذا مع عمق تأثير التقاليد وسيادة العرف في الحياة الاجتماعية ممّا أنشأ توتّرا بين الدين نصّا والدين ممارسة . أو بوجه آخر بين الدّين المجرد والدين كما يفهمه الناس ويؤولونه فاذا البدع عند أحد الوهابيين المعاصرين (94) « بريد الكفر وهي زيادة دين لم يشرعه الله ولا رسوله » . أمّا عن البدع المعاصرة فهي نفس التي واجهها ابن عبد الوهاب في عصره مع إضافة أخرى مثل إقامة المآتم وصناعة الأطعمة واستئجار المقرئين . . . وهي تؤكّد سيادة العرف واستحكامه في ضمير المسلمين ومنافسته الحاسمة لأصول الدين .

(91) ص 254 .

(92) ص 255 .

(93) بيان نماذج من البدع المعاصرة : العقيدة الإسلامية د. صالح بن فوزان الفوزان مجلة الدّعوة عدد 1142 ، 7 شوال 1408 هـ/ 23 ماي 1988 ص 12 - 13 .

(94) نفس المرجع ص 13 .

وعن طبيعة الفكر الاسلامي الحديث - ونحن حاولنا تحليل أمثلة منه - فإنه فكر خاضع لمسار دائري يحوم ابدا حول البدايات ويلتفت الى الوراء بشدة ، فهو لم يخرج من دائرة الجدل الكلامي أو التصادم الدائم بين الفرق ، كيف لا ومضامينه تكرر - كل من ناحيتها - مقولة الفرقة الناجية والفرق الهالكة . لكن انغلاق هذا الفكر على نفسه في وقت بلغ فيه الغرب عصر الأنوار وأخذ يخط لنفسه مسارا على أسس جديدة لم يعدم ظهور نزعات « تحديثة » موازية لم تسقط من حسابها ضرورة التوجه بالخطاب الى العلماء المتصلين الرافضين لكل جديد شعورا منهم بالامتلاء والاكتفاء . فالآخر عندهم - سواء كان من داخل المنظومة الاسلامية فضلا عما كان من خارجها - لا يلتفت اليه لأنه « مبتدع » أو « فاسق » أو « كافر » تجب محاربته وقطع دابره . فقد ألح خير الدين التونسي (1822 - 1889) مثالا على إقناع العلماء بانسجام ما دعا اليه من التنظيمات مع الاسلام واجتهد من أجل كسب مساندتهم لمشروعه الإصلاحية فهم سلطة ذات شأن في المجتمع بإمكانها تشجيعه أو الاجهاز على طموحاته ، وقد كانت مهمته هذه دقيقة ولم تخل من عناء ، فكيف يتيسر له اسقاط مقولات غربية دخيلة على بنية عقل يستمد آلياته من نسق حضاري متشبث بالسكون والسلامة لا في مواجهة الغرب فحسب وإنما في مواجهة كل ما لا ينسجم مع أطروحاته ومقولاته وإن كان طرفا من داخل المنظومة الاسلامية ذاتها ؟

إن الدعوة الوهابية وما أثارته في تونس من ردود ليست خروجا عن القاعدة بقدر ما هي مثال من العصر الحديث لتواصل نفس القضايا الفكرية وتواترها ودليل على انتشار نفس آليات المعالجة وأساليب الحوار « الدامي » منذ نشأة الخلافات الأولى في الاسلام والى اليوم .

فما الفرق بين الأمس واليوم إذن وهل يكون الغد أفضل ؟ وما الحد بين الصراع الإيديولوجي ماضيا وحاضرا ؟ والى متى سيظل هذا الفكر يدور حول نفسه ؟

عبد الرزاق الحمامي

دار المعلمين العليا بسوسة